

« Philosophe en Afrique, “provincialiser l’Europe” ».

À propos de *Critique*, n°771-772, « Philosophe en Afrique », Paris, Minuit, août-septembre 2011.

Recension sur Culturessud.com, mise en ligne le 15 novembre 2011

[<http://www.culturessud.com/contenu.php?id=602>]

Au printemps dernier, l’Unesco organisait, à l’université Purdue dans l’Indiana, un colloque international sur le dialogue philosophique entre Afrique et Amériques. Ce dialogue, nous dit Souleymane Bachir Diagne, visait à relier « des histoires, des problématiques, des démarches et des approches (...) sans la médiation d’un centre supposé être toujours l’interlocuteur universel » (p.612). Sous la direction du philosophe sénégalais, ce dossier s’offre donc comme une réplique et comme un état des lieux du « *philosopher en Afrique* » et de sa diffusion outre-atlantique. On pointera d’emblée un certain paradoxe : sous la posture postcoloniale, qui prétend décrocher avec l’Occident pour nourrir un dialogue Sud-Sud et ainsi « *provincialiser l’Europe* », selon le fameux mot d’ordre de Dipesh Chakrabarty, les pratiques philosophiques et leurs ancrages institutionnels sont en réalité tout autres : car c’est bien dans une revue française – et non la moindre ! – que s’offre à nous cette initiative, tandis qu’au moins la moitié des contributeurs exercent leur profession de philosophes aux États-Unis.

Sévérine Kodjo-Grandvaux y voit justement le signe d’un symptôme : contrairement à « *ce qui prévaut outre-atlantique* », le monde européen – et notamment ses universités – vivrait sous le régime d’une défiance foncière vis-à-vis de l’autre, dont témoignerait encore l’intensification des politiques anti-immigration. Dans cette perspective, la « philosophie africaine » serait d’emblée disqualifiée comme une entreprise particularisante, alors qu’elle est précisément le contraire. En retraçant habilement le projet critique de « *décolonisation mentale et conceptuelle* » qui a, depuis les indépendances, mobilisé de nombreux philosophes africains (selon un double programme de reprise critique, d’une part, de l’apport occidental, et de réhabilitation, d’autre part, des langues africaines comme vecteurs propres de pensée), S. Kodjo-Grandvaux expose les avantages de cette « *philosophie comparative* » qui a permis non seulement permis « *d’observer et de tester ce que deviennent les philosophies de pays dominants dans des pays dominés* » (p.620), mais qui a surtout favorisé, en Afrique, une expérience philosophique de la médiation et de « *la traversée* », selon la formule de Jean-Godefroy Bidima. Si le thème de la « *décolonisation conceptuelle* » se trouve repris, un peu plus loin, dans la recension qu’offre Chike Jeffers de deux ouvrages du philosophe ghanéen Kwasi Wiredu (*Philosophy and an African Culture*, 1980 ; *Cultural Universals and Particulars*, 1996), dont l’œuvre est ici lue à travers le prisme du « *nationalisme culturel* », le panorama ébauché par S. Kodjo-Grandvaux se trouve également complété, un peu plus loin, par la contribution de Bidima lui-même. Ce dernier identifie en effet neuf thèmes récurrents parmi les discours philosophiques africains : « 1) la colonisation : *elle fut le cadre à partir duquel et contre lequel la question philosophique s’est posée en Afrique* ; 2) l’identité : *celle du sujet qui philosophait (était-il encore Africain s’il citait les Occidentaux et s’il philosophait dans les langues d’une colonisation qu’il voulait critiquer ?) et celle de l’objet de la philosophie (que fallait-il entendre par philosophie en Afrique ? Allait-on recourir au paradigme grec ou fallait-il inviter quelque chose d’autre et sur quelles bases – les proverbes, les mythes, les techniques ?)* ; 3) l’État-nation : *on a interrogé non seulement la structure et la forme de l’État, ses pratiques, ses acteurs, mais aussi le concept de nation ainsi que son extension dans le cadre du panafricanisme* ; 4) la diaspora : *les revendications politiques et anthropologiques des Africains de la diaspora ont nourri les discussions sur William Edward Burghardt Du Bois, Edward Wilmot Blyden et Marcus Garvey : il y était*

aussi question de l'impact de la Négritude et du panafricanisme ; 5) écriture / oralité : la question porte ici sur le statut de l'oralité face à l'écriture – comment redéfinir la notion de texte, ce tissu et ce tissage, en régime d'oralité ? 6) la vie : le thème de la force vitale qui fut à la mode quand il s'agissait de définir des ontologies en Afrique est relayé par les problèmes liés à la biopolitique ; 7) les relations individu / communauté : autour d'elles se posent les questions du consensus et du dissensus ; 8) la race, qui fut pour les uns une mystique et pour les autres une illusion ; 9) la religion et ses modèles d'acculturation » (p.674).

D'autres contributeurs développent, de fait, certains de ces thèmes au fil du dossier : ainsi Mamoussé Diagne vient-il défendre, dans le droit fil de sa *Critique de la raison orale* (2006), une « logique de l'oralité » différente de la « logique d'écriture » mise en relief par Jack Goody, tandis qu'Alassane Ndaw et Lewis R. Gordon, dans leurs entretiens respectifs avec Ramatoulaye Diagne-Mbengue et Souleymane Bachir Diagne, discutent l'importance de la négritude et de l'existentialisme fanonien en Afrique comme en Amérique ; enfin, dans une perspective épistémologique, Abdoulaye Elimane Kane explore « *les systèmes de numération et la fonction symbolique du langage* », à la suite de Yaovi Akakpo qui argumentait déjà « *pour une approche historique des sciences africaines* ».

Mais Bidima redouble également d'impertinence en invitant les philosophes africains à s'interroger, d'abord, sur les conditions d'énonciation et sur les postures inhérentes à leurs discours, puis sur leurs propres pratiques de la démocratie. « *Y a-t-il la démocratie chez les philosophes africains ?* » (p.678) devient ainsi le corollaire d'une précédente question : pourquoi le règne de la raison a-t-il conduit, chez les professionnels africains de la philosophie, à un mépris aussi arbitraire des rapports entre ethnologie et philosophie, alors même que des penseurs européens comme Ludwig Wittgenstein ou Merleau-Ponty y voyaient au contraire une voie d'accès vers un « *universel* » non plus « *de surplomb* » mais « *latéral* » et donc égalitaire ? Cette préoccupation politique pour les voies de la démocratie et de l'égalité en contexte africain constitue le fil directeur de trois autres contributions par Pieter Boele Van Hensbroek, Souleymane Bachir Diagne, et Dismas Masolo. Le premier explore minutieusement ce qu'il appelle « *Le "tournant démocratique" dans la philosophie africaine contemporaine* » tandis que le second propose de réfléchir aux rapports entre individu et communauté en opérant un triple détour historique – par les statuts de l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.) en 1963, par la Charte africaine des droits de l'homme, en 1979, et pour finir par l'ancien « *serment des chasseurs* », élaboré au XIII^e siècle dans l'Empire du Mali et qui, conservé et transmis oralement par les griots durant des siècles, s'est finalement vu formalisé en une « *Charte dite du Kurukan Fuga ou du Mandé* » (p.669). Masolo, enfin, propose une interprétation optimiste de la diffusion, en Afrique, des nouvelles technologies de l'information et de la communication, lesquelles permettent selon lui l'émergence de « *loyautés désethnicisées* » et de nouvelles communautés désormais basées sur des « *intérêts exprimés* » et partagés plutôt que sur des appartenances tribales (p.692). S'ensuivrait « *un sujet universel, un "moi" qui se perçoit uniquement comme l'égal de tous ces autres qu'il rencontre dans l'espace virtuel et qui eux-mêmes, par la grâce de cette virtualité, sont définis non par leur statut social, leur race, leur classe, leur genre, mais par leurs pensées et leurs convictions* » (p.696).

En clôture de ce dossier, le philosophe béninois Paul Hountondji poursuit son autobiographie intellectuelle, entamée avec ses *Combats pour le sens* (1997), en faisant le récit d'un colloque à Cotonou, en 1978, « *où le philosophe Jacques Derrida, entre autres invités, fut le témoin de l'arrivée tonitruante du président Mathieu Kérékou (alors non encore converti à la démocratie) entouré de ses gardes surarmés* » (p.612). Une façon de souligner qu'à défaut d'être roi, le philosophe, par son activité, fait toujours œuvre politique et qu'il ne saurait donc se soustraire à l'influence des contextes qui l'accueillent.

Anthony Mangeon